

【伦理与道德】

孟子的美德政治论：从个体之正义到制度之正义

黄勇著 廖璨璨译

摘要：尽管美德伦理学在最近几十年得到了长足的复兴，与义务论和功利主义在当代伦理学中形成了三足鼎立的局面，但美德论似乎有一个先天的缺陷。与义务论和功利主义可以同时作为政治哲学不同，美德论由于强调个人的美德而一直无法提出一种相应的政治哲学。以孟子为中心、以正义概念为焦点进行考察，提出一种以美德伦理学为基础的美德政治论可以为一个社会的政治制度提供道德证明。

关键词：美德；政治哲学；儒家；孟子；正义

中图分类号：B82

文献标识码：A

文章编号：1003-0751(2021)04-0098-09

一、引言

人们普遍关注到，在过去几十年里，相对于西方现代伦理学主流的义务论（deontology）和后果论（consequentialism）^①，被看作是古代伦理学的美德伦理学在英语世界呈现出强势复兴，并成为功利主义（utilitarianism）和义务论的有力对手。尽管如此，人们依然认为美德伦理学与它的两个主要对手相比，存在明显的弱点。因为功利主义和义务论既可以作为一种伦理理论，为个体行动提供指导，也可以作为一种政治哲学，为社会制度的构建提供方案；但是美德伦理学所关注的是个人品格，似乎在政治方面能提供的帮助相当有限。近年来，人们在所谓“美德政治”（virtue politics）的发展方面做了一些尝试，但大多数尝试（包括我自己的尝试^②），如我在最近一篇文章中指出的，要么强调政治领袖必须要有美德，要么主张国家有义务通过一些举措来帮助其公民形成美德。^③虽然这两个方面都很重要，而且如我在本文后面要指出的，都是一个完整的美德政治论的必要组成部分。但这两个方面的美德政治论关注的重点依然是个人品格。无论这些尝试性的工作多么重

要，这样的美德政治概念显然过于狭窄，除非人们认为国家唯一的职能就是确保领导者的个人美德和培养公民的个人美德。但很显然，政府还有许多其他工作要做，比如制定法律和社会政策，其中许多甚至大部分都不是为了培养公民的美德。因此问题就变成，在何种意义上我们可以说法律和社会政策是道德的，特别是在政治哲学的语境下我们可以说它们是正义的。功利主义和义务论分别从行为结果和道德原则的角度对此给予了回答，那么美德伦理学能否对此问题提供解答呢？本文试图从以孟子为代表的儒家观点出发，对这一问题做出肯定的回答。文中将以“正义”这一美德为讨论重点，因为这是美德伦理学和政治哲学的核心概念。

二、正义作为美德的两层含义：个体美德与制度美德

当代关于正义的讨论在很大程度上受到约翰·罗尔斯（John Rawls）的启发，所谓正义首先——如果不是唯一的话——与社会正义相关。它所讨论的主要问题，不是一个人在与他人的交往中或在处理他人之间的交往中，是否、在什么意义上、何种程度上以及如何做到正义；而是一个社会在规定其成员之

收稿日期：2020-12-31

作者简介：黄勇，男，香港中文大学哲学系教授（香港 999077）。

译者简介：廖璨璨，女，武汉大学哲学学院副教授（武汉 430072）。

间的交往时,是否、在什么意义上、何种程度上以及如何实现正义。正是在此意义上,罗尔斯有一句名言:“正义是社会制度的首要美德。”^④他进一步将社会制度的正义与理论的真理进行了类比,他说:“一种理论,无论它多么精致和简洁,只要它不真实,就必须加以拒绝或修正;同样,某些法律和制度,不管它们如何有效率和安排有序,只要它们不正义,就必须加以改造和废除。”^⑤因此,“正义”在这里不是一种个人美德,而是社会制度的美德;它不只是社会制度可能或应该具有的众多美德之一,而且比社会制度可能或应该具有的任何其他美德更为根本。

罗尔斯正义理论的独特之处在于他声称“正义”是政治性的而不是形而上学的概念。说正义是政治性的,是因为正义的出发点是,“人们直觉上认为社会是一个公平的社会合作体系,其中公平的合作条件是基于公民自己的商定”^⑥。它不是形而上学意义上的,是指“从哲学的角度而言,正义所关涉的问题更为现实”,它不以任何关于世界、人在世界中的位置以及人的本性的、宗教的、道德的和哲学的形而上学为基础,因为“有鉴于自宗教改革时期以来人们在关于善的信仰和观念上所存在的较大分歧,我们必须认识到,一种建立于哲学基本问题的公共协议,正如建立在宗教和道德学说问题上的协议一样,除非国家侵犯基本自由权,否则就无法取得公众的一致。我认为,在一个民主社会里,作为探寻独立的形而上学和道德秩序真理的哲学,并不能为政治性的正义观念提供一个行之有效的和为人们共享的基础”^⑦。为了确保这一点,在原初状态(original position)下负责制定社会正义原则的各方不知道某些特殊的事实,其中包括“他的善的观念,他的合理生活计划的特殊性”等。^⑧例如,他不会知道自己是基督教徒、佛教徒、穆斯林还是无神论者,是柏拉图主义者还是亚里士多德主义者或康德主义者,因此他不会用自己特定的形而上学观点来决定他所在社会应该采取哪些正义原则。

显然,罗尔斯之所以要让关于正义的理论远离形而上学的讨论,最重要的原因在于,这些形而上学的问题自身都无法达成一致,那么任何基于这种有争议的形而上学观点而建构的正义理论也将会变得充满争议。当然,这并不意味着这种形而上学问题对罗尔斯而言不重要;相反,他认为正是因为这些问题太重要,因而政府不能强制其公民对此形成一个

统一的认识。

阿拉斯代尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)反对罗尔斯的观点。他认为关于“正义”的本质其实也存在着分歧和争议。在建构正义观念时,“有些正义概念求助于不可转让的人权,而另一些正义概念却求助于某种社会契约概念,还有一些正义概念则求助于功利标准”^⑨。因此,我们看到了许多相互冲突甚至矛盾的正义原则,如自由主义的、契约主义的、功利主义的等。我们可以尝试确定其中哪一个是理性的(rational)或比其他原则更理性,但麦金泰尔认为,这样做的困难在于,对理性(rationality)的看法是多样的。对一些人来说,理性“就是要在计算每一种可选择的行为方针及其结果对人自身的损益之基础上行动”;对另一些人来说,“在实践上是理性的行为,就是要在任何有理性的个人——即能够有不带任何自我利益特权的公平个人——都会一致同意去服从的那些约束下来行动”;对另一些人来说,在实践上是理性的,“就是以一种能够达到人类终极善和真正善的方式去行动”。^⑩因此,为了在理性上而在正义上达成某种期望的共识,麦金泰尔同意自由主义者的观点,即我们需要某种先验性的立场。麦金泰尔认为,“一个政治共同体拥有充分确定的共同的理性基础的道德规则的必要前提,是共同拥有一个理性的可证明的人类善的概念。而且……由于对道德规则的诉求要在这样一个社会的公共生活中发挥作用,对这种共同的人类善观念的尊重和忠诚必须在该社会的生活中制度化”^⑪。

麦金泰尔在这里提出的关键点是,正义不是一种具有绝对意义的价值。当我们提倡正义的时候,我们当然是把它作为一种美德(virtue)而不是一种恶德(vice)来提倡。然而,正义和诸如勇敢、忠诚、慷慨这些人类的品格特质一样,既可以是美德,也可以是恶德。在这种情况下,正义之为美德当然也就意味着要做公正的事情;就好比在其他情况下,一个人需要表现得勇敢,或者忠诚,或者慷慨等,才能称之为具有这些相应的美德。然而,我们不难发现,勇敢有时会支持人做出残酷的行为,忠诚有时会使人成为残忍的侵略者,而慷慨有时会削弱人行善的能力。^⑫在这些情况下,相关的品格特质就变成了恶德而不是美德。对正义来说,情况也类似。由于正义在某些情况下也可能助长恶行,因此正义并不必然意味着是美德。麦金泰尔认为,要使正义成为一种

美德,就像要使勇敢、慷慨、忠诚、仁爱、博爱或任何其他品格特质成为一种美德那样,我们需要“对社会和道德生活的某些特征进行某种事先的描述,并以此来界定和解释”^⑬。按照麦金泰尔的说法,这种事先的描述,无非是对人类美好生活(good human life)的描述。在这个意义上,“人类美好生活的概念是先于美德的概念的”^⑭。换言之,只有当正义能够引导或者帮助人们过上美好生活时,它才能被称为美德。在这里,虽然美好生活的概念必须是历史的和共同体的,但如果一种生活仅仅是对这个历史共同体有益,那么它就不能被认为是美好的,美好生活应该“建构一种整体人生的善,来超越具体活动的有限目的”^⑮。而这种善本身就是基于对人类这一物种的终极目的(telos)的实现。因此,归根结底,“正是人类这一物种的终极目的决定了什么样的人类品质是美德”^⑯。综上所述,麦金泰尔认为,“因此,理解正义取决于对正义本质先在的理性认同,而对正义本质的理性探究又取决于对善的本质的先在认同,更根本的还是取决于那些界定和理解善的背景信念”^⑰。换言之,如果要达成一个关于正义或者公正的概念,我们需要一个关于美德的理论来解释正义或者公正的本质;而为了理解美德的本质,我们又需要对何谓善进行解释;而为了解释善的本质,我们还需要了解人类生活的终极目的。

虽然麦金泰尔在正义问题上坚决反对罗尔斯的观点,但在很大的程度上,他们二人是在自说自话。正如我们所指出的,罗尔斯所感兴趣的是作为社会制度美德的正义;然而,麦金泰尔是从人性的概念中得出正义的概念,因此他是把正义作为一种个人美德来谈的;所谓正义就是成为一个具有美德的人,即便成为具有美德的人本身就是人类这一物种的终极目的。这种关于正义的美德观,其实也是古希腊哲学家的观念。当我们说正义是一种美德时,当然是指它不是一种恶德;然而,无论说正义是美德还是恶德,它原本是指人的一种品格特质,任何其他意义上的正义观都是派生出来的。例如,我们可以说一个行动是正义的,意思是说这是由具有正义品格特质的人所进行的行动;我们也可以说某件事态是正义的,意思是说这件事态是由具有正义品格特质的人(人们)带来的,或者说这种事态有助于人们培养他们的正义美德。^⑱这与健康的概念类似,健康的本义与人的身体有关。然而,我们可以从引申的意义上

说一个人的食物是健康的,环境是健康的,或者某人做出了健康的决定;也就是说,这些都与一个人的身体健康有这样或那样的关系。

三、正义的两层含义之关系:三种观念

鉴于正义有两层含义,即作为个体美德的正义和作为社会制度之美德的正义,前者是美德伦理学的,后者是政治哲学的;那么,自然而然地产生了一个问题:正义作为一种美德的这两层含义——作为个体美德的正义和作为社会制度美德的正义——究竟是如何、能够如何或者应该如何联系起来?马克·莱巴尔(Mark Lebar)区分了连接二者的两种方式:“第一种方式……认为个人美德具有逻辑上的优先性,个体之间的正义关系构成政治制度的正义。按照这一理解,我们首先看有德之人试图维持的与他人的关系是怎样的……然后追问何种制度和公共规则可以允许和维持这些关系”;相反,“第二种方式……认为,作为国家构成要素的制度、实践等的结构之正义(国家这一政治实体是社会正义、制度正义或政治正义等属性的首要载体)才具有逻辑的优先性。这里至关重要,我们知道正义的社会……应该是什么样子……根据其作为这个社会的成员所具有的义务和理由,我们可以从这个结构中推演出正义的个体所具有的责任”^⑲。

关于第一种方式,莱巴尔称之为“构成性观念”(compositional conception),即一个正义的社会是由正义的个体构成的。但他对此并没有做过多的解释,只是提到这大致是康德在《道德形而上学》一书中讨论“法权”(right)学说时所遵循的方式。^⑳确实,康德所说的“法权”可以理解为正义,因为康德将正当的行动定义为“能够与每个人根据普遍法则(universal law)所具有的自由并存,或者说每个人的选择的自由可以根据普遍法则与每个人的自由共存”^㉑。所以,如果一个人的行为依据普遍法则不能与他人的自由共存,那么这个人的行为就是不正当的,也是不正义的。诚然,对康德来说正义不是一种美德,而是一种义务,毕竟它是在《道德形而上学》的第一部分“法权论”中讨论的,而不是在该书的第二部分“美德论”中讨论的。事实上,在本节第一段所引的那段话中,莱巴尔也使用了“正义个人的义务”(duties of the just individual)一词,它出现在他为《美德伦理学手册》(The Handbook of Virtue

Ethics)一书中所写的题为“重审正义美德(The Virtue of Justice Revisited)”的论文中。不过,康德在关于法权学说的部分区分了私人法权(private right)和公共法权(public right),二者差不多分别相当于个人的正义与政治制度的正义,那么由此可以知道康德是如何理解两者之间的关系的。正如我们所看到的,莱巴尔认为,在康德那里个人的正义(私人法权)是在先的,而社会制度的正义(公共法权)的功能仅仅是为支持个体正义提供条件,因为后者是由前者构成的。确实,康德将公共法权定义为“对于一个民族亦即一群人而言,或者对于一群民族而言的一个法律体系,这些民族处在彼此之间的交互影响之中,为了分享正当的东西而需要在一个把他们联合起来的意志之下的法权状态,需要一种宪政”^②。

这种以个体组成社会的“构成性观念”来理解正义的方式,确实可以与康德模式相适应;但这恰恰是因为对于康德而言,作为权利的正义,无论是个人的还是制度的,私人的还是公共的,都不是一种美德,而是一种义务或责任,或者干脆说是一种法权。因此,如果公共法权为个人设置了权利义务的条件,那么个人就有义务去做某些行为——即便他们不愿意去做,或者做了并不觉得快乐,因为他们不具有正义的美德。在这种观念中,判断一个政治制度是否正义的标准是看其中的每个人是否正义,这就没有考虑到存在以下这种正义社会的可能:在这个社会中,即便每个成员都有正义的义务,但并非每个成员都是正义的。然而,正如莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)所指出的^③,事实上可能会存在“道德的成员和不道德的社会”这种情况,那么相应地,也有可能存在一个(至少)有一些不道德成员的正义社会。例如,在罗尔斯的案例中,如果一个政治制度是按照他的两个正义原则来构建的,那么这个政治制度就是正义的,即使其中有的人没有正义感或正义美德。虽然罗尔斯确实认为,如果社会成员中缺乏正义感的人太多,社会就会变得不稳定,但一个社会制度是否正义与其中是否有具有正义感的成员以及有多少这样的成员无关。此外,这种“构成性观念”的正义观,还存在本文开头提到的大多数甚至所有当今美德政治学理论所共有的问题:将培养社会成员的正义美德作为判断一个社会是否正义的唯一标准,但是社会正义还涉及许多其他方面,特别

是社会财富的分配。

第二种方式,莱巴尔称之为“结构性观念”(structure conception),代表人物是罗尔斯。正如我们所看到的,他强调正义是一种社会制度的美德;问题在于,作为制度美德的正义与作为个体品格特质的正义具体如何相关联?罗尔斯的正义原则是假设人们在原初状态下通过选择而达成,因而我们或许可以说这些正义原则反映或表达了这些在原初状态中的人的美德或正义品格;在此意义上,可以认为罗尔斯所理解的社会制度的正义也是源自个体正义。然而,这一解释显然有问题。因为正如罗尔斯所述,原初状态下的人首要关心的是自己的利益,而对他人的利益漠不关心,那么我们就不能认为他们在一般意义上是道德的,以及在政治哲学的语境下是正义的。^④正确的理解是,罗尔斯把原初状态作为一种决定社会制度正义原则(principles of justice)或原则正义(justice of principles)的独立程序。在罗尔斯看来,虽然我们知道以这种方式独立决定的社会制度的正义原则必须是正义的原则,但如果社会成员不接受这样的原则,社会就会不稳定;因此,从童年开始培养个体的正义感就很重要。罗尔斯认为,“当制度正义时……那些参与这些社会安排的人们就会获得相应的正义感和努力维护这些制度的欲望”^⑤。

然而,即使罗尔斯的正义原则对社会制度而言确实是正义原则,但由于达成这些正义原则的过程中丝毫没有考虑到(使人成为人的)人类本性,那么以此作为个体品格的这种正义美德,从根本上而言是有问题的。每一个体所应该具有的美德,是使得他们成为完满之人的品格,如果不知道什么是人性,就不可能理解是什么使人成为完满之人。然而,在原初状态中选择正义原则的人那里,任何对人性的理解都被明确排除在外。因此,一个人培养了罗尔斯所说的那种正义感——即社会制度性的正义感,但并不一定就是一个具有我们所关心的那种作为个人品格的正义美德的人。作为个人品格的正义这种美德帮助人成为本真的人,即其人性得到充分实现的人。也许正是在这个意义上,莱巴尔对罗尔斯的政治正义概念有所不满,认为这种政治正义概念“可能会以始料未及的方式限制个体正义的可能性”^⑥。

鉴于以上两种试图关联作为个体美德的正义和作为社会制度美德的正义的方式都不太乐观,莱巴

尔感叹道：“我们可能无法看到作为个体美德的正义概念可以和制度正义相一致。”^⑳然而，我认为我们有理由更加乐观地看待这一问题。这里我想到的是迈克尔·斯洛特(Michael Slote)的进路。斯洛特是一位美德伦理学家，但与当代大多数美德伦理学家是亚里士多德主义者不同的是，他是一位情感主义者。当然我并不认为，一个人非得是情感主义者才能做斯洛特在我们所关心的这个问题上所做事情。依照他最新的美德伦理学观点，一个具有美德的人是一个具有同感(empathy)能力的人，而同感被视作个体的一种美德，这种个体美德与作为社会制度的美德有什么关系呢？斯洛特指出，“一个既定社会的法律、制度和习俗就像该社会的行为”；正如个体的行为反映或表达主体的品性，它们反映或表达创造它们的社会群体的品性：“因此，一种以同感关怀为基础的情感主义伦理学能够说，如果制度和法律以及社会习俗和惯例可以反映出那些负责制定和维持它们的人所具有的同感的关怀动机，那么它们就是正义的。”^㉑

斯洛特对这一问题的处理方法，我们姑且称之为“类推性观念”(analogical conception)。与莱巴尔的构成性观念相似，二者都认为作为社会制度美德的正义是从作为个人美德的正义衍生出来的，而个人美德更具优先性。二者所不同的是，在构成性观念的模式下，作为社会制度美德的正义只是为了给社会成员提供条件，使得他们培养自己个人的正义美德；而在斯洛特的模式下，无论社会中的个人是否是正义的，作为社会制度美德的正义都要确保这种制度是正义的。换言之，一方面，在构成性观念的解释模式下，我们可以看到如果社会中的个人是不正义的，那么就几乎不可能有正义的政治制度。但在斯洛特的解释模式下，我们可以很容易地想象，一个社会的所有法律和社会政策都是一个具有同感能力的人会制定的，因而是正义的；但这种法律和社会政策所治理的社会中有一些人缺乏同感能力，因而是非正义的。另一方面，在构成性观念的解释模式下，正义社会的唯一目标是培养社会成员的正义美德，但在“类推性观念”的解释模式下，正义社会的法律和社会政策即便与个体成员的道德修养无关，但自身也必须是正义的。

四、儒家的观念：以孟子为中心的讨论

关于作为个体美德的正义与作为制度美德的正

义之间的关系，儒家的观点呼应了斯洛特的讨论（或许我们应该说是斯洛特的观点呼应了儒家思想，毕竟为孟子所发扬的儒家思想比斯洛特早了两千多年），即一个社会制度的正义反映了其制定者的美德品格。不过我将论证，儒家的观点在几个重要方面与斯洛特的思考不同，而且从这个角度而言，前者的讨论更为可取。然而，在我们进行这一论证之前，有必要澄清一个常见的、长期存在的对儒家的误解，即认为儒家所讲的政府是人治而不是法治。梁启超或许是中国第一个提出这种区分的学者。在《先秦政治思想史》中，他认为儒家提倡人治（他使用了“人治主义”一词），认为一个好的领导人可以在没有法律和政策的情况下治理国家。为了佐证这一点，他引用了荀子的话“有治人，无治法……得其人则存，失其人则亡”^㉒，并认为这与孔子所说的“武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息”^㉓一句相呼应。^㉔为了支持自己的观点，梁启超不仅引用了孔子的“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”^㉕、“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”^㉖，还引用了孟子的“君子之守，修其身而天下平”和“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣”。^㉗这种对孟子政治哲学主张人治而非法治的批评，有时还以另外一种形式出现。韦卓民(Francis C.M. Wei)指责孟子“混淆了道德和法律。对他[孟子]来说，道德和法律是可以互换的术语……因此，治理国家，不需要繁复的法律体系，唯一的秘诀就是引导人们扩充心中本有的道德本性来培养美德。凡是需要法律的地方，将依赖于领导人的道德意识来决定。事实上，在孟子那里，有平等和正义，但没有法律”^㉘。

如果上述这种对儒家政治哲学的理解是正确的，那么正义就只是个人的美德，即政治领导人的美德。既然不需要法律和政策的政治制度，那么就根本不会出现作为制度美德的正义问题，继而也就不存在作为个人美德的正义与作为社会制度美德的正义二者之间的关系问题。正义只体现在作为个体美德的正义这一层含义上，唯一的区别在于，在政治哲学上（相对于伦理学而言）它是指政治领袖的正义美德。然而，虽然这种认识产生了颇为广泛和持久的影响，但事实上存在问题。徐复观或许是第一个对这一观念提出质疑的人，尤其是对孟子的理解方面。他首先提出了一个反问：“孟子不重法治吗？”

他认为这首先要看对“法”的解释：“若将法解释为今日的宪法，则二千年以前，尚无此观念……若将法解释为刑法，则儒家确是不重视刑法，但并不否定刑法。”然后他又举出孟子的话“国家闲暇，及是时，明其政刑”作为证据。^⑳更重要的是，徐复观指出：“若将法解释为政治上所应共同遵守的若干客观性的原则，及由此等原则而形之为制度，见之于设施，则孟子乃至整个儒家，是在什么地方不重法治呢？”在徐复观看来，孟子认为“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”^㉑，“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”^㉒，“（子产）惠而不知为政”^㉓。徐复观进一步指出，当孟子声称“上无道揆也，下无法守也。朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑”^㉔时，他明确指出“国之所存者幸也”。^㉕

最重要、清晰而且明确表明了孟子认为法律很重要的文本证据，是《孟子·离娄上》开头的那段话。在这里，孟子首先做了一个类比：即使你拥有像古代视力最好的人离娄那样敏锐的视力，拥有像古代技术最好的人公输子那样熟练的技巧，但如果没有规矩，你就不能画出方形和圆形；同样，即使你拥有像古代最伟大的音乐家师旷那样敏锐的听力，但如果没有六律，你也不能把五音调得很准。因此，即使知道圣王尧舜之道，如果不实行仁政，也无法治理好天下。^㉖在这里，“离娄之明”“公输子之巧”“师旷之聪”都是用来比喻圣王的仁心，而木匠的规矩、乐师的六律则是用来比喻政治制度（法律和政策）。如同最熟练的木匠也需要规矩来画方圆一样，相应地，即便是有仁心的领导人也需要政治制度来治理国家。孟子继而指出，“今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也”，最后得出结论，“徒善不足以为政，徒法不能以自行”^㉗。由此可见，孟子理想中的政府不只是人治，也不只是法治，而是二者的结合。^㉘因此，孟子说：“圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律，正五音，不可胜用也。既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣”^㉙。在最后一句话中，孟子明确指出，无论是圣人的心性还是所建立的政治体制，都是仁政的必要条件。

因此，通行的观点认为儒家——至少在孟子那里——是主张人治而不是法治的，这显然是错误的。其实可以看到，孟子也认为如果没有法律，即使是圣人也不能治理天下。当然，法律可以是正义的，也可

以是不正义的；可以是仁义的，也可以是不仁义的。但孟子强调政必须是正义的或仁义的（仁政）。那么，我们如何确定法律和政治制度是否具有正义或者仁义式的美德呢？在上一段结尾所引的最后一段话中，孟子已经给出了答案，即“既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣”。这清楚地表明在孟子看来，圣人之政之所以是仁政，或者说是不忍人之政，是因为其出于圣人的不忍人之心，这个不忍人之心就意味着圣人对他人的同情怜悯。关于“不忍人之心”与“不忍人之政”的关系，在另一段文本中阐释得更清楚，“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”^㉚。孟子在这里强调，我们说一个政府是道德的，是因为它是由有德性的领导人治理的。政府的正义美德来自个体的德性，特别是领导人的德性。

到目前为止，我主要在论证，在作为个人美德的正义和作为社会制度美德的正义之间的关系这一问题上，儒家特别是孟子与斯洛特采用了类似的方式：只有一个具有正义美德的领导人所建立的社会制度才是正义的。不过，在几个重要的方面，孟子或者与斯洛特不同，或者强调了斯洛特所忽略的问题。

首先，在孟子看来，不但制定法律和社会政策的人应该是仁义和正义的，执行法律和社会政策的人也必须是仁义和正义的。通过上述所引《孟子·离娄上》的文本可以看到，孟子最突出的说法是“徒善不足以为政，徒法不能以自行”。前面我们强调了法律的重要性甚至是必要性：仅仅有良善的仁心，而没有良善的法律和社会政策，无法达到好的政治治理效果；但同时孟子也说，仅仅有良善的法律而没有良善的执法者，那么法律本身也无法发挥作用。法律和社会政策的执行者必须是仁义和正义的，其中一个原因正如萨孟武所指出的：一方面，任何法律制度都不可能涵盖社会生活的方方面面，因此需要一个有仁德的领导者来照顾到法律所没有涉及的领域，在这里领导人也扮演着法律制定者的角色；而另一方面，适用于同一情况的两个或两个以上的法律可能会产生截然不同的结果，因此面对某些特殊的情况，需要一个有仁德的领导者来权衡它们之间的关系而做出裁断，也就是孟子所说的“权”。^㉛基于以上原因，萨孟武有理由认为儒家政治哲学既不是纯粹的法治，也不是纯粹的人治，而是两者的结合。

其次,对孟子以及儒家来说,政府的职能不仅仅是制定法律并合当地执行法律,还包括对百姓进行道德教化。孟子说:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”然后他引用古代圣王尧的话:“劳之来之,匡之直之,辅之翼之,使自得之,又从而振德之。”^④我们可能会问,为什么仅仅以法律尚不足以区别人和禽兽?这里至少有两个原因:一个原因是,就规范人们行为的刑罚之法而言,孟子认为确实是必要的,因此说“贤者在位,能者在职,国家闲暇,及是时明其政刑”^⑤;但他认为推行仁政的圣王不应该过于依赖刑罚之法,也就是要“省刑罚”^⑥。孟子认为,如果没有道德教化,百姓就会“放辟邪侈,无不为已。及陷乎罪,然后从而刑之,是罔民也。焉有仁人在位,罔民而可为也”^⑦。第二个原因是,就与物质财富分配有关的法律而言,即使这些法律原本是公正的,表达或体现了法律制定者的正义美德,但依然可能被缺乏正义美德的人误解,从而不能带来预期的结果。为了说明这一点,让我们以罗尔斯的“差别原则”(difference principle)为例。“差别原则”是罗尔斯正义原则中第二原则的一部分,它允许才华出众的人比才能平庸的人获得更多的收入,这样既激励有才能的人充分发挥自己的才能,同时也让一般的普通人从中受益。但是,如果有才能的人缺乏美德,他们往往倾向于将这一原则理解为:除非我的收入比别人高,否则我就不充分发挥我的才能让平庸者获得最大的益处;而如果平庸之辈缺乏美德,他们往往倾向于将这一原则理解为:我不会允许一个有才华的人获得更多的收入,除非他充分发挥自己的才能让我受益。因此,最可能的结果是:平庸的人不会让有才能的人赚得像有才能的人所期望的那样多,而有才能的人也不会像平庸之辈期望的那样充分发挥自己的才能。^⑧正是在这个意义上,即使法律本身是正义的,也要培养人的美德。

最后,在强调正义的人制定正义的法律和社会政策方面,孟子比斯洛特的要求要高得多。虽然斯洛特声称,一项法律如果体现或表达了立法者的同感动机就是正义的,但同时他也承认,“一项法律只要没有反映或表现出它的制定者之适当的同感关切之缺失,它也可能是正义的”^⑨。他是这样解释的:“道德败坏的国家立法者,对同胞福祉和国家利益

漠不关心,但可能通过一项不会体现或反映其贪婪和自私的法律。例如,如果他们通过一项在全国范围内允许车辆在亮红灯的路口右转的法律,那么这项法律还是正义的,或者至少不是不正义的。”^⑩斯洛特对社会的正义法律和个人的正义行为之间的关系进行过类比,如果回到这个对比,我们可以看到斯洛特做出以上让步所存在的问题。斯洛特所想的是,不具备美德的甚至具有恶德的立法者所制定的法律,如果没有反映其恶德,那么可能与那些体现并表达有美德的立法者所制定的法律无异。这就好比一个具有恶德的人所做的事情,如果没有反映其恶德,也可能与一个具有美德的人的行为表现无异。我们知道,这种具有恶德的人的行为不能被视作有美德的(virtuous)行为,而只能被视为是合乎美德的(in accordance with virtue)行为。然而,亚里士多德指出:“合乎美德的行为并不因为它们具有某种性质就是(譬如说)正义的或者节制的。除了具有某种性质,这个行为者还必须处于某种特定的状态。首先,他必须知道那种行为。其次,他必须经过选择而那样做,并且因那行为自身之故而选择它。第三,他必须出于一种确定了的、稳定的品质而那样选择。”^⑪他还进一步指出:“有些行为之所以是正义的或者节制的,是因为它们是正义的和有节制的人所具有的方式而做出的行为。一个人被称为正义的或有节制的,并不仅仅是因为做了这样的行为,而是因为他像正义的或节制的人那样地做了这样的行为。”^⑫

正因如此,儒家总是强调一个人不仅要正直之事,而且应该本于正直之心去做。所以孟子赞扬圣王舜,说他是“由仁义行,非行仁义也”^⑬。由此推论,我们也可以说,他不仅仅是在制定正义和仁义的法律,而且是基于正义和仁义的品格特质(即正义和仁义的美德)来制定。在著名的《孟子·离娄》篇中有一个重要的观点,认为单靠领导人的仁德或者单靠仁义的法律都是不够的,仁政需要两者兼备,孟子强调这些法律是由先王制定的,如圣王尧、舜。有时人们会根据这种说法,认为孟子是一个政治保守主义者,主张古代王者制定的法律是不变的、普遍的。^⑭其实这是一种误解。圣王尧、舜是传说中的人物,关于他们的生平和事迹,包括他们制定的法律,我们和孟子都几乎一无所知。然而,尧舜被后世建构且尊奉为道德楷模,他们拥有人类最高的美德。

孟子对此做了一个类比:“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。”^⑤先王制定了我们可以依循的法律,在这个意义上,尧、舜这样的儒家圣王类似于约翰·密尔(John Stuart Mill)所假想的仁慈的旁观者。^⑥因此,儒家对法律和社会政策的正义性的标准实际上要比斯洛特的标准高得多。如果一部法律是由一个恶人制定的,即使法律本身并没有表达和反映这个人的恶德,而且可能确实与一个有道德的人制定的法律完全相同,也是不合格的;甚至一部法律仅仅表达和反映一个普通有德之人的德性也是不够的,它必须表达和反映圣人的至善之德,因为圣人体现了美德的最高境界。

可能有人会提出这样的问题:同样一个法律,由正义的人制定和由不正义的人制定,在实践上究竟有什么差别?一个可能的回答是,特别是从儒家的角度来看,法律永远不可能是完美的,总有漏洞存在。如果把法律仅仅看成是法律,我们就会倾向于从字面上来对待它,从而可能会导致去做一些明明不正义但却又不违法的事情。反之,如果把法律看成是立法者正义美德的表达和反映,我们往往会强调法律的精神,从而不会被引导去做某些明显不正义的事情,即使法律允许甚至要求我们去做。我们以斯洛特自己举过的例子来说明:法律允许司机在红灯时右转。如果我们仅仅把它看成是一项法律,那么司机将总是试图在红灯时右转,即便当时交通道路堵塞,在红灯时右转会造成十字路口拥挤;或者看到对向的车(非法)向左转时,也是如此。反之,如果我们认为法律的制定体现的是立法者的美德,就不会做出上述两种行为,因为我们知道有美德的人不可能希望我们做出这样的行为。^⑦

五、结论

在本文中,我并不试图对正义概念的实际内容进行考察和分析,而是着重探讨了正义的两层含义:作为个体美德的正义(美德伦理学的核心话题)和作为制度美德的正义(政治哲学的核心问题),特别是两者之间的关系。关于这种关系,有三种理解方式:(1)构成性观念,认为作为个体美德的正义优先于作为制度美德的正义,后者只是为前者提供了实现自身的条件;(2)结构性观念,认为作为制度美德的正义优先于作为个体美德的正义,后者是由前者构成的;(3)类推性观念,认为作为个体美德的正义

是根本性的,作为制度美德的正义是作为个人美德的正义的类推。我认为,第三种观念是最合理的。在当代哲学中,斯洛特基于同感能力的美德伦理学是这种解释的最佳代表,他认为法律和社会政策之所以是正义的,是因为在某种意义上和程度上它们是一个有同感能力的立法者制定的。这种观念与两千多年前发展起来的孟子的观点相呼应,不过孟子与斯洛特的观念存在以下三点区别:(1)只有当法律和社会政策是像传说中的圣王尧、舜那样具有同感能力的理想法律制定者所制定的时候,这些法律和社会政策才是正义的;(2)正义的政府不仅包括正义的法律和社会政策,也要求法律的执行者是具有美德的人;(3)正义的政府旨在使其公民是正义的和有道德的,这既有益于也得益于公正的法律和社会政策的实现。基于以上这些原因,孟子的儒家观念更优于斯洛特的观点。通过探讨“正义”的两层含义之间的这种恰当的关系,我在美德伦理学和政治哲学之间建立了一座桥梁,其结果是出现了真正意义上的美德政治:在判定特定的法律、社会政策或制度是否正义时,能够给出美德伦理学的回答。

注释

- ①参见 Charles Larmore. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.19-23. ②参见 Yong Huang. *Why Be Moral: Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*. Albany: State University of New York Press, 2014, Chapter 5. ③参见黄勇:《儒家政治哲学的若干前沿问题》,《华东师范大学学报》2020年第3期。④⑤⑥⑦Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p.3, p.3, p.118, p.398. ⑧⑨⑩MacIntyre, Alasdair. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14.3, 1985, p.244, p.230. ⑪⑫MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988, p.1, p.2. ⑬⑭⑮⑯MacIntyre, Alasdair. "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture." *The Review of Politics* 52, 1990, pp.344-361. ⑰⑱⑲⑳㉑MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p.200, p.186, p.184, p.203, p.184. ㉒MacIntyre, Alasdair. "Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights." *Listening: Journal of Religion and Culture* 26, 1991, p.100. ㉓正是在这个意义上,迈克尔·帕卡鲁克(Michael Pakaluk)指出,“英文‘justice’一词的含义有:(i)一种正义的事态,即正义的安排或局面……(ii)执行正义行为的动机……或者(iii)使人出于正义的动机以达到正义事态的一种品格或者美德……在希腊语中,每一种含义都有相对应的词”。参见 Michael Pakaluk. *Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.200. ㉔㉕㉖㉗LeBar, Mark. "The Virtue of Justice Revisited." In *The Handbook of Virtue Ethics*, edited by Stan van Hooft. Bristol, CT: Acumen, 2014, pp.270-

271, p.274, p.272. ②①参见 LeBar, Mark. *The Virtue of Justice Revisited*. In *The Handbook of Virtue Ethics*, edited by Stan van Hooft. Bristol, CT: Acumen, 2014, pp.275–fn.11. ②②Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 56, p. 123. ②③参见 Reinhold Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Westminster: John Knox Press, 2013. ②④当然,或许有人会认为,罗尔斯的正义原则反映或展现了设计了这个制定正义原则的原初状态的程序的人即罗尔斯自己所具有的正义这种美德。但显然,罗尔斯并没有将自己的论证建立在这个基础上。 ②⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

②① Slotte, Michael. *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p.125, p.126, p.126. ②②《荀子·君道篇》。 ②③《中庸》。 ②④参见梁启超:《先秦政治思想史》,东方出版社,1996年,第253、98页。 ②⑤《论语·颜渊》。 ②⑥参见 Francis Wei. *The Political Principles of Mencius*. Washington D.C.: University Publications of America, 1977, p.83。孟子强调道德心性的重要,认为“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政”(《孟子·公孙丑上》),要求“格君心之非”(《孟子·离娄上》)。顾存远对此更进一步,主张孟子的政府观不仅仅是人治,而是心治,并称其为“心治主义”,与老子的“无治主义”相对比。他认为“心治主义”比“人治主义的思想内涵更深,解释范围更广,因为‘人治’只是说‘其人存,则其政举;其人亡,则其政息’……但没有解释为什么会这样,而‘心治主义’正是为了解释这一点”。参见顾存远:《孟子的政治思想》,台北:新文丰出版公司,1975年,第62页。 ②⑦参见徐复观:《孟子政治思想的基本结构及人治与法治问题》,李维武编:《徐复观文集·儒家思想与人文世界》,湖北人民出版社,2009年,第87页。 ②⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

②⑧《孟子·公孙丑上》。 ②⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

②⑨《孟子·离娄上》。 ②⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

②⑩《孟子·离娄下》。 ②⑪如同对顾存远观点的回应,徐复观指出,虽然孟子确实强调心性的重要性,但这种心性“必须客观化出来以成为治法,来解决人类实际的问题……正因为如此,所以在先秦诸子百家的政治思想中,以孟子最注重经济问题,最注重经济制度”。参见李维武编:《徐复观文集·儒家思想与人文世界》,湖北人民出版社,2009年,第87页。沿着同样的思路,也有人将儒家的人治与西方的法治进行了对比,并认为孟子“主张人治,而反对法治”;“在孟子看来,仁政本质上是仁心的扩充”。参见 Zheng Chuxuan. *A Comparison between Western and Chinese Political Ideas: The Difference and Complementarity of the Liberal-Democratic and*

Moral-Despotic Traditions. Lewiston: Mellen University Press, 1995, pp. 283. ②⑫孟子曰:“离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方圆;师旷之聪,不以六律,不能正五音;尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。”参见《孟子·离娄上》。 ②⑬杨泽波在评论这一点时指出,孟子在这里提出了一个深刻的洞见:仅有善心不足以治理国政,因为“善心只是一种道德意识、道德品质、道德特性,属于道德范围,而平治天下属于政治操作、政治运转、政治建设,所以国君要想以王道主义平治天下,还必须有一整套政治制度”。参见杨泽波:《孟子评传》,南京大学出版社,1998年,第150页。 ②⑭萨孟武:《儒家政论衍义:先秦儒家政治思想的体系及其演变》,台北:东大图书公司,1982年,第399页。 ②⑮⑯《孟子·滕文公上》。 ②⑰《孟子·梁惠王上》。 ②⑱参见 G. A. Cohen. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, Chapter 8. ②⑲⑳ Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Trans. By W.D. Ross. In the works of Aristotle, Vol.9, Oxford: Oxford University Press, 1963, 1105a28–35, 115b5–8. ②㉑参见唐志龙:《内圣外王:孟子谋略纵横》,蓝天出版社,1997年,第30页。 ②㉒参见 John Stuart Mill. *Utilitarianism*. The Floating Press, 2009, p.32. ②㉓我在本节的论述中利用了法律与个人行为之间的类比。正如正义的行动反映并体现了行为者的正义美德一样,正义的法律也表达并反映了立法者的正义美德。不过,这其中存在着一个不对等:正义的行动源自个人,而正义的法律则源自立法者这个群体。这就提出了一个问题:在何种意义上,我们可以谈论一群人的美德,即所谓的集体美德(collective virtue)或制度美德。这个问题无法在本文展开讨论。关于该话题的一些有意义的讨论,请参见 T. Ryan Byerly and Meghan Byerly. *Collective Virtue*, *Journal of Value Inquiry*, 2016, Vol. 50, pp.33–50; James Gregory. *Engineering Compassion: The Institutional Structure of Virtue*. *Journal of Social Philosophy*, 2015, Vol.44, pp. 339–356; Miranda Fricker. *Can There Be Institutional Virtues?* *Oxford Studies in Epistemology*, 2010, Vol.3, pp.235–252; Per Sandin. *Collective Military Virtues*. *Journal of Military Ethics*, 2007, Vol.6, pp.303–314; Anita Konzelman Ziv. *Institutional Virtue: How Consensus Matters*. *Philosophical Studies*, 2012, Vol.161, pp.87–96。不过,我对“理想立法者”与“实际立法者”的区分,还是可以帮助我们规避这个问题。

责任编辑:思 齐

Mencius's Virtue Politics: From Individual Justice to Institutional Justice

Huang Yong the author Liao Cancan the translator

Abstract: Although virtue ethics has experienced an impressive revival during the last few decades, becoming a rival to deontology and consequentialism, yet it seems to have an inherent deficiency. Unlike deontology and consequentialism that can serve as both ethics and political philosophy, virtue ethics is unable to develop an adequate politics philosophy, as its focus is the virtue of individuals. Centered on Mencius and focused on the concept of justice, this paper aims to propose the virtue politics based on virtue ethics that can provide moral justification for the political system of a society.

Key words: virtue; politics philosophy; Confucianism; Mencius; justice